In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Indologica Taurinensia, Vols. III-IV, 1975-76.

65

HÉLÈNE BRUNNER

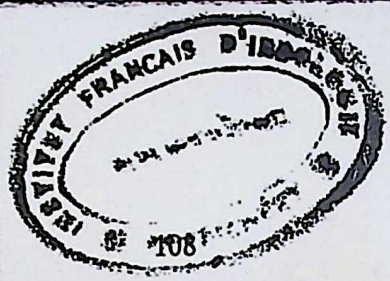
IMPORTANCE DE LA LITTÉRATURE ÂGAMIQUE POUR L'ÉTUDE DES RELIGIONS VIVANTES DE L'INDE

INTRODUCTION

Lorsque vous avouez à un Occidental cultivé, mais non indianiste, que vous vous intéressez aux religions de l'Inde, le mot qui neuf fois sur dix lui vient d'abord à l'esprit est « bouddhisme ». Sur votre dénégation, il avancera peut-être le mot « Veda ». Mais si vous déclarez n'être ni bouddhologue ni védisant, votre interlocuteur restera perplexe et le plus souvent vous classera silencieusement parmi ces originaux qui prennent au sérieux les étranges pratiques importées de l'Inde, dont les pays européens sont de nos jours envahis. A vous d'expliquer alors, si on vous en laisse le loisir, que le bouddhisme est sorti de l'Inde depuis nombre de siècles et que les *Veda* ont depuis bien longtemps cessé de commander directement les religions vivantes du pays. Il vous faudra encore insister sur le fait que les religions actuelles (on ne citera pour simplifier que le çivaïsme, le vichnouisme et le çâktisme) sont largement répandues, qu'elles sont en pleine santé et qu'elles possèdent leurs textes propres, qui diffèrent des *Veda* au moins autant que le Nouveau Testament diffère de l'Ancien, toute question de langue mise à part. Vous prononcerez inévitablement le mot d'*Āgama*, qui n'éveillera aucun écho, celui de *Tantra*, qui en éveillera de faux; et vous aurez fort à faire pour convaincre votre auditeur que ces textes, objets de vos études, ont un intérêt autre que de curiosité: on n'en avait jamais entendu parler, n'est-ce pas une preuve de leur peu d'importance?

Telle est l'ignorance où sont en général les Européens vis-à-vis des sources vives des grandes religions indiennes. La situation en Inde même est à peine meilleure, car les ouvrages dont nous parlons ne font pas partie de ce fonds culturel commun où voisinent les *Upaniṣad*, les textes épiques et gnomiques, la *Gītā*, les *Purāṇa* et les traités majeurs des six *darśana* finalement retenus comme orthodoxes. Les *Āgama*, les *Tantra*, les *Saṃhitā* vichnouites ne sont connus que des lettrés des religions pour lesquelles ils sont respectivement les Ecritures. Encore leur information est-elle souvent très superficielle.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy



Notre propos est de montrer que la connaissance de ces textes est indispensable à l'étude des religions vivantes de l'Inde, qu'elle est maintenant possible, et qu'elle est urgente. Notre plaidoyer se développera en trois points. (I) Nous montrerons d'abord l'intérêt exceptionnel des *Āgama*. (II) Ensuite nous parlerons des ténèbres qui les ont longtemps dérobés aux regards et qui maintenant se dissipent. (III) Enfin, nous analyserons quelques-unes des nombreuses affirmations erronées qui ont été écrites ou sont couramment proférées au sujet de la religion śivaïte, et qu'une connaissance, même sommaire, des *Āgama* permet de corriger.

Cette étude se limitera aux *Āgama* çivaïtes du Sud (*śaivāgama*); mais les remarques que nous ferons seraient applicables, *mutatis mutandis*, aux *Tantra* çivaïtes du Nord, aux *Tantra* çâkta et aux *Saṃhitā* vichnouites.

I. - LES *ĀGAMA* ET LA LITTÉRATURE ĀGAMIQUE

1. Le çivaïsme du Sud de l'Inde ou *śaivadarśana* (nous éviterons pour le moment le terme de *Śaiva-Siddhānta* qui sera discuté tout à l'heure) repose sur des textes que l'on nomme *Āgama*, parfois aussi mais plus rarement *Tantra*. Il existe en pays tamoul une croyance tenace qui veut que les *Āgama* originaux — peut-être pas ceux qui ont été directement énoncés par Śiva, mais les premiers que les hommes aient reçus dans un langage d'homme — aient été écrits en tamoul. Tout ce que l'on peut dire, et on l'a souvent dit, est que les *Āgama* qui nous sont parvenus sont tous en sanskrit et ne présentent aucun indice d'une éventuelle traduction à partir du tamoul, bien que ce dernier, ou d'autres langues des pays où les *Āgama* ont été rédigés, ait pu influencer quelque peu leur vocabulaire. Certes, le sanskrit des *Āgama* est parfois incorrect du point de vue de Pāṇini; il est souvent pauvre et inélégant; mais c'est du sanskrit, même s'il est écrit dans des écritures qui ne sont pas la *nāgarī*.

Les *Āgama* ne sont pas datables dans l'état actuel de la recherche, mais on ne doit pas être loin de la vérité en admettant qu'ils furent écrits entre le IIIème et le VIIème siècle de notre ère[1]. Ces dates concernent les vingt-huit *Āgama* dits fondamentaux (*Mūlāgama*), tout au moins leur première partie lorsqu'ils en ont deux[2]. Quant à la rédaction

1. Nous traduisons ici en chiffres brutaux les indications beaucoup plus nuancées que M. Jean Filliozat donne dans son Introduction à l'édition critique du *Raurava*vāgama par N. R. Bhatt (*Publications de l'Institut Français d'Indologie*, No 18, Pondichéry 1961, p. XIII).

2. Certains *Āgama* en effet, dont le *Kāmika* et le *Kāraṇa*, sont composés de deux parties, l'une « première » (*pūrva*) et l'autre « seconde » (*uttara*). Un temps plus ou moins long a pu séparer la rédaction des deux moitiés.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

des quelque deux cents *Āgama* secondaires (*Upāgama*), elle a pu se prolonger au-delà de la période indiquée, bien que les plus célèbres de ces textes, tels le *Mṛgendra* ou le *Kālottara*, soient de toute évidence contemporains des grands *Āgama*.

Mais que contiennent les *Āgama*? Pas seulement, comme beaucoup le croient, des prescriptions de nature iconographique et des recettes de magie. Les *Āgama* fournissent toute la base doctrinale et pratique sur laquelle est assis le çivaïsme que nous connaissons. C'est dans ces textes que se trouvent les premières codifications de cette religion: règles de comportement des fidèles (*caryā*); description des rites qu'ils doivent ou peuvent accomplir (*kriyā*); exposé des conceptions du *yoga* particulier à l'école, et dont la connaissance est indispensable à la pratique des méditations enjointes (*yoga*); enfin, enseignement de la doctrine qui sous-tend tout cela (*jñāna*). La plupart des *Āgama* n'ont plus — ou n'ont jamais eu — les quatre sections traditionnelles que nous venons de définir; mais tous ont quelque chose de capital à nous apprendre, au moins au sujet du rituel (sous lequel d'ailleurs transparaît la doctrine, si elle n'y est pas explicitée dans de courtes digressions dont l'ensemble forme une sorte de *jñānapāda* diffus). Il est absolument impossible d'avoir une connaissance approfondie du çivaïsme, passé et présent, en faisant l'économie de l'étude de ces textes de base; pas plus qu'on ne peut connaître le christianisme sans étudier la Bible. La littérature postérieure facilite l'accès aux *Āgama* mais ne peut en aucune façon les remplacer.

2. Les commentaires d'*Āgama* et d'*Upāgama*.

Au premier rang de cette littérature postérieure, il faut mentionner les commentaires des *Āgama*. Avant 1200, on a déjà:

— le commentaire du *Raurava* et du *Svayambhuva* par Sadyojyoti (VIIIème ou IXème siècle);

— le commentaire du *Mṛgendra* par Nārāyaṇakaṇṭha (Xème s.);

— le commentaire du *Kiraṇa* et du *Mataṅgapārameśvara* par Rāmakaṇṭha, le fils de Nārāyaṇakaṇṭha.

D'autres ont suivi, bientôt doublés de commentaires tamouls. Certains de ces ouvrages vénérables sont parvenus jusqu'à nous, et l'un d'eux, le commentaire du *Mṛgendra*, a même été imprimé deux fois[3]. L'Institut Français de Pondichéry s'apprête à en publier d'autres. Il est inutile d'insister sur l'intérêt de ces gloses, grâce auxquelles sont en partie conservées les explications orales dont les maîtres d'autrefois

3. Dêvakôṭṭai, 1928 et *Kashmir Series*, 1930. Il s'agit dans les deux cas des *vidyāpāda* et *yogapāda* du *Mṛgendra*, avec leur commentaire par Nārāyaṇakaṇṭha. L'édition de Dêvakôṭṭai donne en outre le sous-commentaire du *vidyāpāda* par Aghoraśiva.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

enrichissaient leurs exposés des *Āgama*, et qui nous livrent en outre nombre de citations d'*Āgama*, fort précieuses pour les éditions de textes.

3. Une autre classe d'écrits en dépendance directe des *Āgama* est constituée par les manuels ou *paddhati* et par leurs commentaires. Ils traitent avant tout de la vie rituelle et du comportement régulier (*kriyā* et *caryā*) des çivaïtes initiés. Mais, comme dans les *Āgama* et plus souvent encore, l'exposé du rituel est parfois interrompu par des réflexions sur sa signification ou sa raison d'être, donc sur la doctrine qui lui est sous-jacente. On recueille ainsi l'écho d'âpres disputes qui nous révèlent la diversité des opinions possibles à l'intérieur de la famille âgamique et témoignent éventuellement de l'existence d'écoles aujourd'hui oubliées.

Le plus ancien des manuels qui nous soit parvenu dans son intégralité est celui de Somaśambhu (XIème siècle) [4]. Somaśambhu a eu un commentateur, Trilocana, qui écrivait probablement vers 1200 et à qui l'on doit d'autres ouvrages. Il a eu surtout de nombreux successeurs, qui tous l'ont considéré comme une autorité et dont la plupart l'ont imité d'une façon servile, tel Aghoraśiva, dont la *paddhati*, datée de 1158, n'est, tout au moins pour le rituel privé, qu'un démarquage de celle de Somaśambhu qu'elle se contente d'expliciter sans en modifier ni la teneur ni le plan. Beaucoup plus facile à utiliser que le manuel condensé du vieux maître, la *paddhati* d'Aghoraśiva a connu une fortune remarquable: c'est en récitant ce manuel que les prêtres çivaïtes du pays tamoul accomplissent, maintenant encore, les gestes de leur rituel. Pourtant cet ouvrage avait été suivi par quantité d'autres du même type. L'un au moins est bien connu: c'est la *Kriyādīpikā* (XVIème siècle) dont l'auteur, Jñānaśiva, est l'un des six grands commentateurs du *Siddhiar* [5].

Les manuels répondaient à deux exigences précises: (1) unification des enseignements, parfois contradictoires, des *Āgama*; (2) systématisation de ces enseignements. Ils ont si bien rempli leur fonction qu'ils ont fini par éclipser quelque peu les *Āgama* eux-mêmes. Mais d'un autre côté ils ont contribué à les préserver de l'oubli, parce que les commentateurs des différentes *paddhati* se sont toujours efforcé, pour justifier

---

4. La *paddhati* de Somaśambhu a fait l'objet, comme le *Mṛgendra*, de deux éditions indépendantes, l'une à Dêvakôṭṭai en 1931, l'autre dans les *Kashmir Series* en 1947, cette dernière très mauvaise dans l'ensemble. De nombreux mss. en existent qui nous ont permis d'établir un meilleur texte et d'en donner une traduction, dont les deux premiers volumes ont paru (*Publications de l'Institut Français d'Indologie*, Pondichéry, 1963 et 1968).

L'ouvrage est daté 1153 *vikrama* (1096 A.D.) dans quelques mss., 1130 *vikrama* (1073 A.D.) dans d'autres. De toutes façons il est certain qu'il appartient au XIème siècle, et c'est par erreur que M. Rafaelo Gnoli, dans la belle communicatoin qu'il a faite en 1971, dans le cadre de la Convention Internationale des Etudes Indologiques, l'attribue au XIIème (cf. *Indologica Taurinensia*, I, Torino 1973, p. 62).

5. *Kriyādīpikā*, par Śivāgrayogīndra-Jñānaśivācārya, Madras, 1929.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

les injonctions de leurs maîtres, de rassembler le plus grand nombre possible de passages d'*Āgama* susceptibles de leur fournir un support.

4. Les traités doctrinaux.

Les commentaires et sous-commentaires d'*Āgama* et les commentaires des *paddhati* sont, à notre avis, les sources les plus précieuses que nous possédions en ce qui concerne la doctrine çivaïte dans toute sa richesse et sa complexité. Les traités didactiques indépendants, où cette doctrine est plus figée, n'en sont pas pour autant négligeables. Les plus intéressants sont aussi les plus anciens, ceux des auteurs kâchmiriens Sadyojyoti, Rāmakaṇṭha et Śrīkaṇṭha et d'un Bhojadeva qui semble bien être le Roi Bhoja de Dhâra [6]. Bien qu'ils aient vu le jour dans le Nord de l'Inde, ils se situent exactement dans la ligne de ce qui est maintenant le çivaïsme du Sud (dualiste); et ils sont abondamment cités par Mādhava pour illustrer la doctrine de ce *śaivadarśana*. On notera qu'ils ont été écrits entre le VIIIème et le XIème siècle, donc avant que ne commence, avec Meykandar, la série des exposés doctrinaux du *Śaiva-Siddhānta* tamoul. Avec leurs commentaires, dont certains appartiennent à la même époque et les autres au XIIème siècle, ils constituent l'assise doctrinale la plus solide et la plus accessible du çivaïsme âgamique d'expression sanskrite. Pourtant ils sont négligés de nos jours [7]. Un seul a été traduit, et c'est tout récemment, par P.-S. Filliozat [8].

II. - CONNAISSANCE (OU MÉCONNAISSANCE) DES *ĀGAMA*

1. Si la dernière classe d'écrits fondés sur les *Āgama*, c'est-à-dire les traités doctrinaux, semble avoir assez vite été connue des érudits indiens, le reste de la littérature âgamique, et particulièrement les *Āgama* eux-mêmes, est resté longtemps totalement ignoré du monde non çivaïte. En vertu d'une règle qui interdisait absolument aux çivaïtes initiés de communiquer leur Ecritures (considérées comme divines) aux personnes non initiées, les Āgama ont été confinés au monde çivaïte, comme des secrets de famille jalousement gardés. Le monde extérieur les connaissait de nom (la liste des *Āgama* se trouve dans certains *Purāṇa*); il en avait recueilli quelques fragments, parfois incorporés à des ouvrages clas-

---

6. On a ainsi un ensemble de huit traités qui, groupés sous le vocable d'*aṣṭaprakaraṇa*, ont été publiés à Dêvakôṭṭai en 1923 et 1925 (2 vol.), chacun avec son commentaire.

7. Il y a de notables exceptions. PANDEY par exemple (*Bhaskarī*, Vol. VIII, Lucknow 1954, p. LXVI à CX) utilise largement ces traités pour exposer le çivaïsme dualiste du *Siddhānta*.

8. Cf. *Journal Asiatique*, 1971, p. 247 sq.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

siques comme le *Sarvadarśanasaṅgraha*. Mais personne n'avait lu ces textes, personne n'en avait jamais vu aucun manuscrit. On a même pu douter que les vingt-huit titres dont on avait la liste aient tous correspondu à des ouvrages réels.

Cette période d'ignorance totale est révolue depuis trois quarts de siècle. Entre 1900 et 1928 en effet, quatre *Āgama* fondamentaux (les *Kāmika*, *Kāraṇa*, *Kiraṇa* et *Suprabheda*) et plusieurs *Āgama* secondaires on été publiés. Ces éditions en caractères *grantha* et à très faible tirage étaient en principe destinées aux lettrés çivaïtes; mais il était possible aux autres d'en prendre connaissance. Dès 1914, on voit un savant comme Gopinath Rao utiliser des *Āgama*, publiés ou inédits, pour en extraire des renseignements concernant l'iconographie des temples [9]. Un pas de plus a été fait récemment. Grâce à l'effort d'instituts de recherche au premier rang desquels ils faut citer l'Institut Français d'Indologie de Pondichéry, presque tous les *Āgama* fondamentaux ont été retrouvés, intégralement ou en partie. Les manuscrits sont rassemblés, recopiés en *nāgarī* pour en faciliter la lecture; leur publication scientifique a commencé et se poursuivra.

On pourrait donc s'attendre à ce que le monde savant se précipite, curieux, sur ces textes nouvellement accessibles. Il n'en est rien. Les ouvrages récemment parus en Inde sur le çivaïsme du Sud sont publiés comme ils l'auraient été il y a cent ans: les inévitables allusions aux *Āgama* sont vagues, et si l'auteur reproduit des citations, il ne cherche pas à les identifier, tant est ancrée l'habitude de considérer le recours à ces sources comme impossible [10]. Par ailleurs, des manuels européens sur les religions indiennes continuent à voir le jour sans aucun chapitre sur le çivaïsme âgamique.

Une telle persistance à vouloir ignorer une littérature essentielle est d'abord un effet de l'inertie naturelle aux hommes. Mais d'autres con-

---

9. Gopinath Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Madras, 1914-1916. Cf. aussi Prasanna Kumār Acharya, *An Encyclopaedia of Hindu Architecture*, 7 Vol., Oxford, 1927-1946.

10. Citons comme exemple la traduction du *Sataratnasaṅgraha* d'Umāpati par Thirugnanasambandhan, Madras, 1973. L'ouvrage est un assemblage de fragments d'*Āgama*, dont Umāpati donne presque toujours la provenance, jamais naturellement la référence précise. Le traducteur n'a essayé ni d'identifier les passages anonymes, ni de préciser les références des autres, ou de ceux qu'ajoute le commentateur. Conséquence inévitable: la traduction de plusieurs *śloka* est totalement erronée, le contexte où ils s'inséraient dans l'ouvrage original étant seul susceptible d'éclairer leur sens. Or le travail d'identification aurait été aisé, au moins pour les très nombreux passages provenant du *Mṛgendra* ou du *Kiraṇa*, tous deux publiés avec un index des *śloka*.

Cf. aussi V. A. Devasenapathi, *Śaiva Siddhānta*, Madras, 1966. On pourra vérifier à l'aide de l'index que toutes les références aux *Āgama* sont indirectes, et le plus souvent terriblement générales (« the Agamas say... », « Vedas and Āgamas say... »). Elles sont empruntées aux commentaires du *Siddhiar* que le livre résume pour exposer le *Śaiva Siddhānta*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

sidérations jouent dans le même sens. Les unes sont d'ordre subjectif, tel le discrédit où les textes dits « tantriques » sont en général tenus; ou encore la conviction toute gratuite que ceux qui nous sont parvenus sont récents, et par là sans intérêt. D'autres sont objectives et fondées. Il est exact par exemple que l'écriture *grantha* dans laquelle sont écrits les principaux mss. retrouvés, et qui est aussi celle des premières éditions indiennes, ne se lit pas sans apprentissage, même pour un Tamoul. Il est exact surtout que la langue des *Āgama* est dans l'ensemble obscure, parce que technique et allusive. Elle fourmille de termes qui à première vue n'ont aucun sens pour le lecteur moderne; et l'état de corruption dans lequel les textes nous sont parvenus ne facilite pas leur lecture, qu'ils soient manuscrits — et c'est encore le cas le plus favorable, malgré les malheureuses corrections de scribes de bonne volonté — ou mal édités, comme ceux qui ont fait l'objet des premières publications. Mais ces derniers obstacles peuvent être surmontés, si l'on dispose de l'énergie et de la patience nécessaires; et l'effort pour le faire est largement payé de retour.

2. Tout ce qui précède concerne le monde savant non çivaïte. Mais le milieu çivaïte a-t-il su au moins préserver son trésor? La connaissance des *Āgama* s'est-elle transmise régulièrement jusqu'à nos jours? S'il en était ainsi, nous saurions à qui nous adresser pour nous les communiquer et nous les expliquer. Il faut malheureusement se rendre à l'évidence: parmi les çivaïtes eux-mêmes c'est l'ignorance aussi qui prévaut. Cette ignorance toutefois n'est pas totale, et nous allons essayer de faire le point à ce propos, en distinguant d'abord entre la pratique du rituel et la connaissance de la doctrine.

(a) En ce qui concerne le rituel, public ou privé, l'influence des *Āgama* est encore réelle, mais elle est indirecte. On l'a dit: l'ouvrage qui commande le rituel et que l'on suit à la lettre pour l'accomplir est un manuel du XIIème siècle, la *paddhati* d'Aghoraśiva, qui est basée sur les *Āgama*. Elle les préserve donc de l'oubli, puisqu'elle en transmet les enseignements; mais elle leur fait écran, puisqu'elle s'y substitue. Aghoraśiva a fort bien et fort clairement expliqué le détail des rites: pourquoi irait-on chercher des prescriptions dans ces textes confus et contradictoires que sont les *Āgama*? Par ailleurs, la pratique des rites suffit en général aux initiés, qu'ils soient ou non des maîtres; et il est rare que ces praticiens aient à coeur de pénétrer la signification de gestes qu'ils accomplissent, encore moins de réfléchir à leur accord — ou à leur désaccord — avec la doctrine acceptée de nos jours. Enfin, et ceci est plus grave parce que le mouvement semble irréversible, les officiants qui accomplissent leurs rites avec sérieux et conviction sont maintenant le très petit nombre. Même une cérémonie aussi solennelle qu'une *dīkṣā* ou que la consécration d'un maître est en règle générale menée avec négligence et même bâclée, toujours adaptée plus qu'il n'est permis aux conditions matérielles de temps et d'argent. Il faut avoir ces faits

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

présents à l'esprit avant d'accorder créance aux rapports des ethnologues sur les rites qu'ils ont pu observer.

(b) En ce qui concerne la doctrine, la situation est plus complexe. Le *śaivadarśana* en effet s'est dédoublé au cours de sa longue histoire. La branche sanskrite issue des *Āgama* a continué sa croissance droite, mais en donnant des fruits de plus en plus rares; et une branche tamoule, en partie d'ailleurs enracinée dans un humus différent, s'est détachée du tronc principal et, sans instaurer de rituel particulier, a exprimé sa doctrine sous une forme puissante et originale, celle que l'on connaît sous le nom de *Śaiva-Siddhānta* (mais que nous préférons nommer *Śaiva-Siddhānta* tamoul, parce que l'autre branche est aussi un *Śaiva-Siddhānta*).

Les maîtres de la branche sanskrite sont des *ācārya* au sens technique du terme, qui en principe devraient unir à une science parfaite du rituel une connaissance sûre de la doctrine âgamique. Nous n'avons jamais rencontré de maître répondant entièrement à cette définition. Mais pluisieurs *ācārya* connaissent par coeur de nombreaux passages d'*Āgama* ou de manuels, recopient comme leurs prédécesseurs des ouvrages entiers, s'intéressent aux nouvelles éditions. On note même ces dernières années un effort réel dans le domaine de l'enseignement des Ecritures. La proportion de ces érudits est cependant très faible, et la plupart des çivaïtes qui portent le beau titre d'*ācārya* sont des ritualistes ignorants. Quelques-uns essaient de combler leurs lacunes doctrinales; mais comme ils connaissent trop mal le sanskrit pour lire avec profit les ouvrages de l'école, ils recourent aux traités tamouls. Et ceci nous amène au cas des héritiers de Meykandar. Ont-ils conservé intégralement la tradition des *Āgama*?

On lit et on entend dire que le *Śaiva-Siddhānta* tamoul représente *la* doctrine des *Āgama*, celle qui correspondrait au rituel âgamique resté en vigueur. Il est temps de dissiper cette illusion. D'abord, il n'existe pas de doctrine unique des *Āgama*; nous reviendrons sur ce point tout à l'heure. Ensuite, du simple fait que le canon du *Śaiva-Siddhānta* tamoul comprend d'autres ouvrages que les *Āgama* et *Upāgama*, la doctrine qui repose sur ces bases multiples n'a jamais pu s'identifier totalement avec celle, variée déjà, qui s'est élaborée à partir des sources sanskrites seules. Cependant, le lien entre le *Śaiva-Siddhānta* tamoul et les *Āgama* est longtemps resté très étroit. Au XVIème siècle, les commentateurs tamouls du *Siddhiar* connaissent le sanskrit de façon parfaite; ils puisent largement dans les *Āgama* pour écrire leurs traités et se battre contre leurs adversaires [11]. Le lien se relâche peu à peu; et, au XXème siècle, un spécialiste du *Śaiva-Siddhānta* tamoul ne semble même pas imaginer que la connaissance du sanskrit pourrait lui être de quelque utilité pour comprendre les oeuvres de son école. On se réclame

11. Cf. DEVASENAPATHI, *op. cit., passim.*

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

encore des *Āgama* par habitude, ou parce que les auteurs tamouls que l'on utilise y font allusion, ou encore parce que Schomérus a insisté sur leur importance. Mais le contact réel est rompu, et l'école « officielle » s'éloignant de ses sources doctrinales les plus sûres, s'éloigne en même temps de l'école soeur du *Siddhānta* sanskrit. Ainsi se trouve-t-on en présence de deux écoles qui diffèrent sur un asez grand nombre de points de doctrine mais l'ignorent, ou ne s'en soucient guère. L'une a perdu toute vitalité et, à moins d'un redressement spectaculaire, ne sera bientôt plus qu'un objet de musée — intéressante à ce titre d'ailleurs. L'autre semble vivante, mais elle se stérilise en limitant sa nourriture aux traités de ses propres docteurs, tout au moins de ceux dont les opinions n'ont pas été jugées trop hardies. Elle comprend d'ailleurs de moins en moins leurs oeuvres, parce que les enseignements âgamiques qu'ils supposent connus ne le sont plus (d'où des erreurs parfois monumentales dans les traductions des passages sanskrits, ou des termes techniques, inclus dans les textes tamouls anciens); et elle les trahit, en admettant des doctrines qu'ils ont récusées d'avance.

Ce n'est donc pas en étudiant les textes du *Śaiva-Siddhānta* tamoul, aussi intéressants soient-ils, qu'on se fera une idée juste de l'enseignement doctrinal des *Āgama*. Il faut s'adresser à ceux-ci directement. Le premier résultat sera d'ordre scientifique: la découverte d'une école (ou d'écoles) presque disparue, celle que l'on peut appeler *Śaiva-Siddhānta* sanskrit. Le second aura une portée plus actuelle. Ce sera l'éclairage, par les *Āgama*, du *Śaiva-Siddhānta* tamoul lui-même, qui sera dès lors en mesure de préciser son originalité par rapport à la branche sanskrite, et peut-être de réfléchir à l'étrange alliance qu'il entretient avec un rituel dont maints aspects démentent certains de ses dogmes les plus chers.

III. - ERREURS ET PROBLÈMES

Nous espérons en avoir dit suffisamment pour que plus personne ne doute que l'étude des *Āgama* présente un intérêt capital. On pourrait développer davantage: insister sur l'originalité de la philosophie (ou des philosophies) âgamique; sur le caractère très particulier du *yoga* qui est exposé dans ces textes; sur la richesse et la portée des rites qu'on y trouve décrits et dont l'interprétation juste — oserons-nous dire la réanimation? — est encore possible, même avec la seule aide des textes que nous avons. C'eût été la méthode la plus naturelle pour souligner l'urgence de l'étude des *Āgama* si absolument rien n'avait jamais été dit sur ces Ecritures. Malheureusement, beaucoup de choses ont été dites, soit à propos des textes eux-mêmes (date ou contenu), soit à propos de leurs relations aux autres écrits, soit à propos des rites qu'ils commandent et dont un observateur peut à tout moment être le témoin; et ce sont souvent des affirmations fausses. Nous allons donc procéder négativement et essayer de stimuler l'intérêt pour la littérature âgamique

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

en général et les *Āgama* en particulier en stigmatisant ces erreurs ou ces affirmations superficielles, en mettant le doigt d'autre part sur quelques difficultés peu connues. Les points soulevés concerneront successivement l'histoire, la doctrine, le rituel, les traductions de textes dépendant des *Āgama* et les observations d'ethonologues.

1. *Problèmes d'histoire*

(a) Arrêtons-nous d'abord sur l'origine du terme de *Śaiva-Siddhānta*. Un spécialiste de l'école tamoule de ce nom, qui se trouve en même temps être un sanskritiste, affirme en 1973 que le terme de *siddhānta* « *was applied first by Tirumūlar to the system of Śaivism developed in the south on the basis of Vedas and Āgamas* ». Thirugnanasambandhan, qui écrit ces mots à la p. XVII de son Introduction à sa traduction du *Śataratnasaṅgraha* d'Umāpati [12], nous apprend deux pages plus haut que Tirumūlar, dans son oeuvre, s'était explicitement référé à neuf *Āgama*: *Kāraṇa, Kāmika, Vīra, Vātula, Devyāmata, Kālottara, Suprabheda* et *Makuṭa*. Or le terme de *siddhānta* est utilisé à notre connaissance au moins dans le *Kāmika* [13], le *Suprabheda* [14] et le *Kāraṇa* [15] pour désigner justement l'école çivaïte qui repose sur les vingt-huit *Āgama* « dont le premier est le *Kāmika* ». Quelle que soit la date que l'on retienne pour Tirumūlar (l'auteur dont nous parlons le situe au Vème ou au VIème siècle), on se demande ce qui empêche ses admirateurs de reconnaître simplement qu'il a pris le terme de *siddhānta*, avec son sens technique précis, dans les *Āgama* eux-mêmes. Les auteurs du Nord, par exemple Kṣemarāja au XIème siècle, utilisent d'ailleurs ce terme couramment pour désigner le çivaïsme âgamique, et ceci sans référence aucune aux oeuvres tamoules qu'ils ignoraient très probablement. Il en va de même des *Purāṇa*.

(b) Le second point d'histoire qui nous retiendra concerne la date des *paddhati*. Dans le Volume II de la revue *Śaiva-Siddhānta*, un M. Arunachala entreprend d'instruire ses lecteurs au sujet des manuels nommés *paddhati* et des traités doctrinaux. Sans relever toutes les erreurs dont l'article est truffé, mentionnons quelques-unes des conclusions auxquelles l'auteur arrive, quant aux dates des manuels: Bhojarāja écrit au XIVème siècle (c'est sans doute au XIème); la *paddhati* d'Aghoraśiva aurait été composée au XVème siècle (elle est datée 1158, date confirmée amplement par ailleurs); Somaśambhu « doit se placer après Meykandar » (il écrit au XIème siècle); Nirmalamaṇi aurait vécu au XVIIème ou au XVIIIème siècle (c'est au XVIème); etc. Toutes les

12. Cf. n. 10.

13. *Pūrva-Kāmika*, 1, 21-22; *Uttara-Kāmika*, 24, 81.

14. *Suprabheda, caryāpāda*, 1, 6-9.

15. *Pūrva-Kāraṇa*, 26, 58-65, partiellement cité par N. R. Bhatt dans son Introduction à l'*Ajitāgama* (*Publ. de l'I.F.I.*, No 24, vol. I, Pondichéry, 1964, p. I, n. 1).

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

dates des auteurs sanskrits sont rabaissées, sans raison valable, après des discussions reposant sur des prémisses fausses et nourries d'arguments imaginaires. La vérité est que l'auteur ne peut admettre que des oeuvres de valeur aient vu le jour en sanskrit avant que n'aient été écrits les traités qui font la fierté du *Śaiva-Siddhānta* tamoul.

Je ne crois pas que les idées personnelles de M. Arunachala inquiètent beaucoup les érudits. Mais il est pour le moins regrettable qu'elles soient diffusées par une revue qui se veut sérieuse, et obtiennent de ce fait l'audience de personnes simples, à qui l'apparence érudite de l'article en impose, et qui sont d'avance toute disposées à croire en la priorité absolue des travaux tamouls. Des « études » de ce genre ne peuvent qu'ajouter à la confusion. Une analyse systématique des manuels et de leurs commentaires permet d'obtenir une bonne chronologie relative, et beaucoup de manuels donnent en clair la date de leur composition. Ne serait-il pas temps que des chercheurs indiens s'attaquent à ce problème — un des plus faciles parmi ceux que pose la littérature âgamique — et mettent ainsi un point final aux déclarations gratuites et partisanes qui ne rehaussent pas l'éclat du *Śaiva-Siddhānta* tamoul?

(c) La troisième et dernier point d'histoire que nous toucherons concerne la chronologie relative des *Āgama* et des *Purāṇa*. On sait que plusieurs *Purāṇa* contiennent la liste intégrale des *Āgama* ainsi que de larges sections qui décrivent un rituel de type âgamique. On sait moins que ces sections sont parfois simplement prises à un *Āgama*. L'*Agni Purāṇa* par exemple possède une série de chapitres sur le rituel çivaïte (le septième du volume total de l'ouvrage) où l'enseignant est soudain Īśvara et l'enseigné Ṣaṇmukha, et qui sont très probablement la copie (tout au moins le reflet) d'un *Āgama* qu'il reste à identifier[16]. Le *Liṅga Purāṇa*[17], le *Śiva Purāṇa*[18] ont des passages semblables. Quoique mieux intégrés au reste de l'ouvrage que dans l'*Agni Purāṇa*, ils sont âgamiques par leur contenu et par leur style, tout émaillé de ces termes techniques qui découragent les éditeurs et les traducteurs, peu préparés à leur faire face. Nous donnerons plus loin quelques détails à ce sujet. Ce sur quoi nous voulions insister ici est la dépendance où ces *Purāṇa* sont vis-à-vis des *Āgama* quant à ces sections particulières. Déclarer que ces passages sont des additions tardives au texte ne résout rien, puisque leur volume est loin d'être négligeable et que nul ne pense à en amputer les *Purāṇa*. Il faut simplement corriger l'habitude acquise de considérer les *Purāṇa* dans leur ensemble comme des textes antérieurs aux *Āgama*, et reconnaître en même temps la nécessité de recourir à ces derniers pour comprendre les chapitres des *Purāṇa* où un rituel « tantrique » est décrit.

---

16. *Agni Purāṇa*, *adhyāya* 72 à 106, à quoi il faudrait peut-être ajouter les *adhyāya* 125 à 149 et 317 à 327, eux aussi enseignés par Śiva à Ṣaṇmukha.

17. *Liṅga Purāṇa*, ch. 21 par ex.

18. *Śivamahāpurāṇa*, *Vayusaṃhitā*, en particulier les ch. 16 à 20.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

2. *Problèmes de doctrine*

Les affirmations erronées au sujet de la doctrine des *Āgama* étant légion, on se contentera d'indications sommaires, dont les premières sont données pour souligner la diversité des opinions rencontrées dans les textes fondamentaux et réfuter ainsi en bloc toutes les déclarations générales faites à leur sujet, et les secondes, pour attirer l'attention sur quelques points de divergence entre le *Śaiva-Siddhānta* tamoul d'une part, et les *Āgama*, unanimes cette fois, de l'autre.

(a) Les *Āgama* se s'accordent pas entre eux sur les points suivants:

— la nature de la relation entre Śiva et le monde; certains textes semblant enseigner un pur monisme tandis que d'autres contiennent la doctrine, devenue officielle dans les deux branches sanskrite et tamoule, des trois réalités indépendantes (*pati*, *paśu*, *pāśa*) [19];

— la liste des *tattva*, qui n'est pas toujours celle qu'ont popularisée les ouvrages de l'école *śākta* et les manuels du *Śaiva-Siddhānta*, sanskrit et tamoul [20];

— la nature des plus élevés parmi ces *tattva*, les cinq *tattva* dits « purs »: ils sont parfois conçus comme des aspects de Śiva, le plus souvent comme des parties subtiles du Cosmos;

— le nombre et le nom des mondes (*bhuvana*) [21];

— la conception et l'effet de la *dīkṣā*;

— la conception des cinq *kalā* (Nivṛtti, Pratiṣṭhā, Vidyā, Śānti et Śāntyatītā), d'ailleurs absente de plusieurs *Āgama*;

— le rôle du Sextuple Chemin (*ṣaḍadhvan*), lui aussi inconnu de plusieurs *Āgama* fondamentaux.

(b) Le *Śaiva-Siddhānta* tamoul, tel au moins que l'exposent ses derniers représentants et en particulier les auteurs contemporains, enseigne quelques doctrines qui sont en désaccord total avec tous les *Āgama* que nous avons lus. On en retiendra trois.

La première concerne l'instrument efficace de la libération de l'âme entravée par son triple lien (*pāśa*). Selon le *Śaiva-Siddhānta* moderne, la connaissance (*jñāna*) ou la *bhakti* peuvent jouer ce rôle libérateur;

---

19. Cf. Devasenapathi, *op. cit.*, ch. III, IV et V; ou Pandey, *op. cit.*, p. LXXII-LXXIII.

20. La liste classique de trente-six *tattva* est donnée dans la Pl. V de notre traduction à la *Somaśambhupaddhati*, 1ère partie (cf. n. 4). Nous avons relevé deux listes différentes dans le seul *Suprabheda* (cf. *Journal Asiatique*, 1967, p. 47 et 53).

21. La liste la plus couramment acceptée est de 224. On la trouvera, ainsi que d'autres tout à fait différentes, dans le troisième volume (à paraître) de notre traduction de la *Somaśambhupaddhati*.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

pour tous les *Āgama* au contraire, une intervention directe de Śiva, qui ne peut avoir lieu qu'au cours d'un rite nommé *dīkṣā*, est indispensable [22].

Second point de divergence sérieuse: le statut de l'âme libérée. Les *Āgama* dans leur grande majorité clament que l'âme libérée devient *identique* à Śiva et parfaitement autonome; la plupart des auteurs tamouls refusent cette vision et (probablement pour laisser sa place à l'adoration, même après la disparition des entraves) affirment que l'âme libre reste différente de Śiva et sous sa dépendance [23].

Enfin, et ceci relève de l'attitude sociale plus que de la doctrine, la place faite aux *Veda* n'est pas la même ici et là. Les *Āgama*, si l'on excepte certaines déclarations ostentatoires que l'on place en début de chapitre et qui n'engagent à rien, refusent toute valeur réelle aux *Veda*, écritures humaines (*paśu-śāstra*) dont il faut se détourner pour suivre uniquement les écritures divines (*pati-śāstra*) que sont les *Āgama*. Les rites védiques font même obstacle au fruit de la *dīkṣā*, qui est la libération; et si on les a accomplis auparavant, il faut les « effacer » par un rite âgamique adéquat. Le *Śaiva-Siddhānta* tamoul au contraire aime à insister sur l'accord (prétendu) entre *Veda* et *Āgama*.

Les brèves indications qui précèdent n'ont pas été réunies pour décourager la recherche en mettant en évidence les difficultés qu'elle aura à surmonter, mais pour en démontrer la nécessité et en dessiner le programme: il faut préciser l'enseignement de chaque *Āgama*, comparer les *Āgama* entre eux en distinguant éventuellement des écoles, comparer les commentaires sanskrits et tamouls aux *Āgama*, déceler les choix, les déviations, voire les révolutions plus ou moins conscientes qui ont pu se produire à un moment donné. Après cela seulement on sera en mesure de parler avec autorité de l'enseignement doctrinal des *Āgama* et du çivaïsme qui repose sur eux. La connaissance du *Śaiva-Siddhānta* tamoul en sera régénérée, et les comparaisons avec les écoles parallèles (çivaïsme du Nord, vichnouisme, çâktisme, hindouisme passé et présent des pays influencés par l'Inde) pourront s'établir sur des bases sûres.

On notera à ce sujet que les problèmes de doctrine ne s'éclairent pas seulement par l'étude des sections théoriques des *Āgama*. Ce serait désespéré parce que les *Āgama* fondamentaux sont presque tous privés de ces sections. Mais, répétons-le, on trouve la doctrine d'un *Āgama* exprimée à l'occasion des rites ou implicite sous ces derniers; et ces enseignements accidentels ou même involontaires sont souvent beaucoup plus sûrs que ceux qui sont dispensés de façon systématique et réfléchie dans les sections spécialisées. L'exemple donné plus haut de la « démolition », pendant la *dīkṣā*, des rites védiques pour lesquels on

---

22. Comparer par ex. les vers 58 à 74 du *Śataratnasaṅgraha* (*op. cit.*), qui insistent sur la nécessité de la *dīkṣā* en citant une série d'*Āgama*, avec les p. 254-255 de l'ouvrage cité de Devasenapathi.

23. Jñānaprakāśar fait exception; mais ses successeurs le critiquent vertement en l'accusant d'être un *samavādin*. Cf. DEVASENAPATHI, *op. cit.*, p. 283-288.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

affiche ouvertement le plus grand respect, est significatif à cet égard. C'est également l'étude des rites qui révèle la crainte avec laquelle on manipulait les « restes » de Śiva, ce dangereux *nirmālya* des *liṅga* fixes établis de main d'homme, tandis que la pratique actuelle a presque oublié les interdits qui l'entouraient [24]. C'est le rituel encore, celui des *Āgama* les plus anciens, qui permet d'affirmer la nature phallique du *liṅga* (au moins à partir du moment où son culte se fixe), en dépit des dénégations indignées de certains *Purāṇa* comme le *Liṅga Purāṇa*. Dans tous ces cas, l'analyse des rites conduit à découvrir une vérité de fait camouflée par des déclarations opportunes ou simplement oubliée ou reniée au cours des siècles.

Dans d'autres cas, on voit le rituel moderne s'opposer à la doctrine couramment reçue sans que l'on puisse expliquer leur désaccord par les raisons précédentes. Par exemple, le rituel de le *dīkṣā*, tel qu'Aghoraśiva (imitant Somaśambhu) l'a fixé, s'acharne à détruire les trois entraves de l'âme [25] lors de sa traversée de tous les étages cosmiques, alors que les théoriciens dans leur ensemble nient l'existence du *karman*, et parfois du *mala*, dans les mondes les plus purs .On se demandera alors si la doctrine n'a pas évolué depuis que le rituel a été conçu, acceptant des notions nouvelles (par exemple les trois catégories d'êtres telles qu'elles sont enseignées par tout le çivaïsme actuel) qui s'ajustent mal avec la structure figée du rituel. Le rite est en effet conservateur par essence, plus rigide que les exposés doctrinaux facilement remaniés ou allongés; et la résistance qu'il offre ainsi à l'intégration de doctrines étrangères permet dans une certaine mesure de suivre l'histoire de celles-ci.

3. *Problèmes de rituel*

Outre les problèmes de son accord avec la doctrine, le rituel pose évidemment à chaque pas des problèmes d'interprétation. Des difficultés ont dû surgir très tôt, car on voit le même geste, dans un contexte donné, expliqué de façons fort diverses par les différents commentateurs. La tâche d'un commentateur du XXème siècle est extrêmement malaisée, sans être impossible. Il doit à la fois tenir compte de toutes les lectures traditionnelles (elles se complètent souvent) et de l'ensemble cohérent que constitue la somme de tous les rituels prescrits; et il doit

---

24. Cf. notre article sur la consommation du *nirmālya* in *Journal Asiatique*, 1969, p. 213-263.

25. Ce sont: l'impureté naturelle nommée *mala*, les effets des actes passés (*karman*) et les entraves matérielles dérivées de la *māyā* (*māyeya*). Cf. les textes cités n. 19, ou notre introduction à la *Somaśambhupaddhati*, Ière partie, p. XIII sq. (une mise au point sera apportée dans le troisième volume). Les êtres « liés » (*paśu*) sont classés en trois catégories, selon qu'ils sont liés par la première de ces entraves, ou par les deux premières, ou par les trois.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

se méfier à la fois de sa propre imagination et de celles des spécialistes contemporains des rites (les *gurukkal* du pays tamoul), rarement à même de l'aider efficacement. On retrouvera ces problèmes à propos des observations d'ethnologues.

4. *Problèmes de traductions*

Il ne s'agira pas ici de la traduction des *Āgama* et des textes qui en dépendent directement. Comme elle n'a pas commencé, aucune catastrophe n'est encore à signaler de ce côté[26]. C'est aux *Purāṇa* surtout que nous en aurons, car leur traduction va bon train et répand sur un vaste marché les pires erreurs à propos des rites âgamiques mentionnés dans ces textes. Il est à peine exagéré de dire qu'on ne peut rien tirer des traductions existantes des chapitres techniques, ceux qui décrivent des *dīkṣā* par exemple. Nous nous réservons de donner une nouvelle traduction du chapitre 21 du *Liṅga Purāṇa*, hermétique aux spécialistes des *Purāṇa* mais aisé à comprendre à la lumière des *Āgama*. Il faudrait faire de même pour les chapitres 81 à 89 de l'*Agni Purāṇa* où les fautes de l'édition sanskrite sont multipliées par celle du traducteur. M. N. Dutt avait au moins l'excuse d'écrire en 1903-1904; et il ignorait que son travail imparfait serait repris tel quel soixante ans plus tard. Il note au demeurant son incompétence dans son Introduction[27], en avertissant le lecteur que l'*Agni Purāṇa* contient de nombreux rites « which are entirely obsolete now and thoroughly inexplicable ». Ce qu'il ajoute encore, à savoir que ces rites auxquels il ne comprend goutte sont sans aucun intérêt pour le lecteur moyen, n'est que le corollaire faux d'une affirmation imprudente. La situation est exactement la même pour tous les *Purāṇa* qui ont des chapitres de ce genre. Au lieu donc d'aller répétant que le sanskrit des *Purāṇa* est facile et qu'on peut s'embarquer dans leur étude sans préparation particulière, il serait bon de s'imprégner de l'idée que de larges sections de ces textes ne sont compréhensibles que grâce aux *Āgama*, et qu'étudier ceux-ci, c'est éclairer ceux-là.

Un problème analogue, on l'a dit, se pose pour les ouvrages tamouls du *Śaiva-Siddhānta*, surchargés de termes sanskrits techniques que l'école a hérités sans toujours en conserver le sens. Courants et limpides pour les vieux maîtres, ces mots deviennent énigmes pour les *siddhāntin* contemporains, qui les interprètent à l'aveuglette, exactement comme les traducteurs des *Purāṇa*. Là encore, la clé est dans les *Āgama*.

---

26. Mais cf. n. 10.

27. *Agni Purāṇa*, traduction par M. N. Dutt, *Chowkhamba Publications*, Intr., p. V. L'édition sanskrite utilisée par Dutt n'est pas indiquée. Mais certaines fautes évidentes de cette édition inconnue apparaissent à travers la traduction (M. N. Dutt lit *saptamanavaka* là où il faudrait avoir *svapnamanavaka*, trad. p. 325; *visvara* pour *viṣuva*, trad. p. 351; etc.); et ces mêmes fautes se retrouvent dans l'édition soi-disant nouvelle de Baladeva Upādhyāya, *Chowkhamba Series Office*, Varanasi, 1966.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

5. *Observations d'ethnologues*

Nous avons gardé pour la fin la critique, presque trop aisée, des travaux d'ethnologues portant sur les rites religieux hindous. Tout le monde a remarqué que l'image qu'ils en donnaient était ordinairement déformée, rarement apte en tout cas à faire avancer la connaissance de la religion dans laquelle ils s'insèrent. La raison de cette déficience est double. Il y a d'une part l'ignorance générale, et le manque de scrupule fréquent, des informateurs, trop vite prêts à dire n'importe quoi pour satisfaire la curiosité des enquêteurs; d'autre part, l'imagination des ethnologues eux-mêmes, qui souvent fonctionne à faux sur un terme incompris. Nous nous référerons à deux cas précis.

Le premier nous est fourni par la commuincation que Melle Brenta Beck a présentée au Congrès de Philadelphie en mai 1973. Melle Beck était d'ailleurs consciente de la fragilité de ses résultats, et prête à corriger dans son rapport écrit les erreurs qu'elle avait pu commettre en utilisant la méthode ethnologique aidée de réminiscences de mythes indiens et de ses propres réflexions. Si nous signalons ses erreurs — sous la forme qu'elles avaient dans la communication orale — c'est uniquement pour souligner la faiblesse de la méthode.

Melle Beck assiste à un *kumbhābhiṣeka*. Elle en relève avec soin tous les moments, sans erreur notable. Mais elle désire comprendre la signification des rites qu'elle observe; et c'est là que les choses se gâtent, car elle ne saisit pas le sens des mots techniques qu'utilisent ses informateurs pour la renseigner. Par exemple, lorsqu'elle voit rassembler des terres de diverses provenances, et qu'on lui dit que le rite se nomme *mṛt-saṅgrahaṇa*, elle comprend, on ne sait pourquoi, que le terme signifie « mesure de l'essence de la Terre — ou de la mort — »; et la voici qui s'abandonne à une méditation profonde sur cette « essence » de la Terre (ou de la Mort), alors que le terme utilisé signifiait simplement « collecte des différentes terres » — celles qu'il faut réunir pour y faire germer des graines avant le commencement de tout grand rituel. Deuxième exemple. Melle Beck constate qu'il existe une relation entre cinq *mantra* (qu'on lui donne) et les parties du corps de Sadāśiva. Lorsque ces mêmes *mantra* sont ensuite récités sur un *liṅga*, dans les quatre directions principales et au Nord-Est, elle s'efforce à tout prix de voir dans ce nouveau schéma l'image d'un homme couché, qui serait Prajāpati. Elle croit y parvenir; et la voici derechef qui dérive sur le démembrement de Prajāpati et sur son symbolisme, dont il est inutile de préciser qu'il n'a rien à voir avec la conception du quintuple Śiva. Dernier exemple. Melle Beck regarde la cérémonie de *vāstuśānti* à laquelle elle assiste comme une « Propitiation de la Réalité », alors qu'il s'agit d'un rite destiné à apaiser le courroux des dieux du Site, que dérange la construction — ou la réparation — de tout édifice. A quelle interprétation de la cérémonie d'un *kumbhābhiṣeka* ces réflexions, et d'autres semblables que nous n'avons pas relevées, peuvent-elles bien aboutir ?

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy

Le second cas que nous examinerons est un rapport d'ethnologue[28] qui nous est récemment tombé sous les yeux. On y voit consignées des séries de *mantra* que l'officiant récite au cours de rites funéraires (*antyeṣṭi*). Ces séries connues étaient parfaitement à leur place au moment du rituel où elles intervenaient, et toute personne un peu familière avec les *Āgama* ou la littérature âgamique pouvait en comprendre la signification. Mais ses informateurs avaient communiqué les *mantra* à l'ethnologue en les massacrant d'abord, en les accompagnant ensuite d'explications à tel point fantaisistes que l'ensemble obtenu n'avait ni cohérence ni sens (et d'ailleurs on n'en cherchait pas, ce qui contraste avec le premier cas envisagé). Est-ce faire une entorse à la vérité, fût-elle ethnologique, que de rétablir la forme correcte de *mantra* dont l'identification ne fait pas le moindre doute, et d'indiquer la signification précise que leur donnent les textes mêmes où ils sont enjoints? La vérité d'une religion se confond-elle avec la vision déformée qu'en obtient, de praticiens ignorants, un observateur incompétent, ou dans la conception qui a présidé à son élaboration par des maîtres authentiques, convaincus du sérieux de ce qu'ils faisaient? Si l'on accepte la seconde thèse, il faut en même temps reconnaître que les enquêtes ethnologiques qui concernent les religions dont les Ecritures sont connues ne peuvent en aucun cas faire fi de ces Ecritures. Dans le cas qui nous occupe, le rituel était de type âgamique et ne pouvait s'éclairer que par le recours aux textes de l'école, ou grâce à l'aide de spécialistes.

CONCLUSION

Il va sans dire que nous n'avons jamais voulu suggérer que l'étude des *Āgama* suffisait pour comprendre tous les aspects de la religion çivaïte, passée et présente. Les commentateurs tamouls soulèvent des problèmes que les lecteurs des *Āgama* pourraient ne pas flairer; les *Tantra* çivaïtes du Nord sont indispensable à l'intelligence de certains rites que l'école du Sud leur a probablemnet empruntés sans les accompagner de commentaires suffisants[29]; les *Purāṇa* fournissent aux rites leur complément mythique parfois indispensable; et les ethnologues, grâce à leur familiarité avec d'autres cultures, peuvent enrichir le sens des gestes religieux hindous en les reliant à des gestes similaires observés ailleurs. Il n'est pas jusqu'aux comptes rendus critiques des missionnaires des siècles derniers qui ne puissent apporter un éclairage bienvenu.

---

28. Ce rapport a été publié depuis dans le Tome XLII du *Bullettin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, p. 55 à 124: Guy Moréchand, *Contribution à l'étude des rites funéraires indiens.*

29. L'étude de la *dīkṣā* fournit de cela plusieurs exemples. Cf. *Somaśambhupaddhati*, 3ème partie, à paraître.

In Public domain. Digitization Muthulakshmi Research Academy